

HENRI LAOUST

---

LA CRITIQUE DU SUNNISME  
DANS LA DOCTRINE D'AL-HILLĪ

Bibliothèque Maison de l'Orient



158309

---

Extrait de la *Revue des Études Islamiques*

ANNÉE 1966

---

PARIS  
LIBRAIRIE ORIENTALISTE PAUL GEUTHNER  
12, RUE VAVIN, VI<sup>e</sup>

---

1967

# LA CRITIQUE DU SUNNISME DANS LA DOCTRINE D'AL-ḤILLĪ

PAR

HENRI LAOUST

---

*La formation et l'œuvre d'al-Ḥillī.* — On sait la place que tient, dans la littérature des duodécimains, al-'Allāma al-Ḥillī (m. 726/1325), auteur relativement tardif, puisqu'il appartient à l'époque des premiers Ilkhāns de Perse et d'Irak, mais qui, tant par l'ampleur de son œuvre que par l'autorité dont il continue de jouir, reste une des personnalités les plus représentatives de son école.

Disciple direct de Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (m. 672), dont l'œuvre philosophique et scientifique ne saurait faire oublier le rôle que fut le sien lors de la prise de Bagdad par les Mongols en 656/1258, al-Ḥillī était aussi l'héritier de la pensée chiite comme l'avaient façonnée les grands théoriciens de l'époque bouyide.

Il doit incontestablement beaucoup au chérif al-Raḍī (m. 406), compilateur du *Nahj al-Balāgha*, attribué à l'imām 'Alī ; au cheikh al-Muffid (m. 413), le grand adversaire de l'acharisme naissant ; au Saiyid al-Murtaḍā (m. 436), qui réfuta dans son *Kitāb al-šāfī* la politique du cadī mu'tazilite 'Abd al-Ġabbār, comme au chérif Abū Ġa'far al-Ṭūsī (m. 458), dont l'œuvre historique et doctrinale clôt une période d'une exceptionnelle fécondité dans l'histoire de l'imāmisme.

Nullement philosophe, à la différence de son maître, bien qu'il passe pour avoir bien connu l'œuvre d'Ibn Sīnā et de Suhrawardī, fort peu soufi lui-même, bien qu'il ait fait, dans sa doctrine, sa place au soufisme, al-Ḥillī

fut avant tout un théologien dogmatique (*mutakallim*) et un jurisconsulte (*faqīh*), qui s'intéressa tout à la fois au problème des fondements de la Loi (*uṣūl*) et de son contenu positif (*furū'*) : ce fut, pour reprendre l'expression consacrée, un *uṣūlī* et un *furū'ī*. Il s'intéressa aussi au hadīth et à l'exégèse coranique (*tafsīr*) ainsi qu'à l'histoire bio-bibliographique du chiisme. Ses admirateurs lui attribuent le mérite d'avoir ainsi, dans la formulation de la doctrine des duodécimains, fait une juste place tout ensemble à la spéculation rationnelle (*ma'qūl*) et à la tradition scripturaire (*manqūl*), d'avoir été ainsi à la fois un partisan de la tradition (*ahbārī*) et de la dialectique spéculative (*uṣūlī*).

Son œuvre est abondante et variée. On y trouve des commentaires du *Šifā'* ou des *Iṣārāt* d'Ibn Sīna, du *Kitāb al-iṣrāq* de Suhrawardī, des traités d'apologétique dogmatique, des manuels de *fiqh*, en particulier un traité sur les divergences des jurisconsultes — traités qui font tous autorité et eurent souvent de nombreux commentateurs. Dans l'ensemble de cette œuvre, un petit traité, à la fois apologétique et polémique, mérite une attention particulière, c'est le *Minhāḡ al-karāma fī ma'rifat al-imāma*. Rédigé à l'intention ou à la demande de l'Ilhān Ḥudābanda qui fit du chiisme imāmite la doctrine officielle de son royaume, le *Minhāḡ al-karāma*, contre lequel Ibn Taymīya composa une longue et précieuse réfutation dans son *Minhāḡ al-sunna*, est avant tout consacré à la théorie de l'imāmat et, dans le cadre de cette théorie qui pose tout le problème du credo, à une longue et sévère critique du sunnisme\*.

*La théorie de l'imāmat et la critique du sunnisme.* — La théorie de l'imāmat occupe en effet, dans la doctrine d'al-Ḥillī, comme dans celle des duodécimains et des ismaéliens, une place centrale, qui conditionne, dans une large mesure, sa théodicée, son eschatologie et son éthique. « Quiconque, dit le Prophète dans un hadīth souvent cité, meurt sans connaître l'imām de son temps meurt comme l'on mourait au temps du paganisme (*ḡāhiliya*) », c'est-à-dire en mécréant ou en infidèle (*kāfir*). Les vertus exceptionnelles exigées de l'imām découlent de la fonction à la fois religieuse et politique que le système lui assigne.

L'imām, comme le prophète législateur chargé de transmettre la révélation et de diriger la communauté, doit être impeccable et infaillible (*ma'ṣūm*). Les raisons qui fondent cette obligation de la *'iṣma* remontent en droite ligne

\* Les références, à l'intérieur du texte, renvoient à l'édition égyptienne du *Minhāḡ al-sunna*.

à la philosophie politique de Fārābī et des Iḥwān al-ṣafā'. L'homme, animal social par nature, ne saurait vivre seul, en raison de la multiplicité de ses besoins et de son incapacité à les satisfaire en dehors de la vie en société. Mais, s'il a besoin de l'aide d'autrui (*musā'ada*), poussé par son égoïsme et sa cupidité, il convoite ce que les autres possèdent et cherche à les dominer ou à les asservir. Cette compétition naturelle, où l'homme est un loup pour l'homme, serait une cause permanente de conflits et de troubles, une source d'abus de droit sans fin, sans l'arbitrage (*taḥkīm*) d'un imām qui soit lui-même à l'abri de toute faute et de toute erreur, aussi bien dans ses jugements que dans sa conduite. C'est à cette condition seulement que les droits des uns et des autres pourront être efficacement défendus et que les peines légales (*ḥudūd*), d'institution divine, pourront trouver la première condition indispensable à leur application, garante de l'ordre et de la paix dans la communauté (III, 247).

L'imām, dont la 'iṣma constitue ainsi la vertu fondamentale, doit être désigné et investi par un texte d'une nature providentielle (*manṣūṣ 'alayhi*) : par un verset coranique, un hadīth du Prophète ou la décision testamentaire (*waṣīya*) de l'imām en place. Une désignation purement humaine, par la voie d'une élection (*iḥtiyār*), comme le mu'tazilisme ou le sunnisme l'enseignent, ne saurait être qu'arbitraire. On ne voit pas, en effet, pourquoi certains membres de la communauté seraient plus qualifiés que d'autres pour choisir cet imām et pour l'imposer. La procédure de l'élection, d'autre part, ne saurait manquer d'entraîner un esprit de compétition et de parti qui ne peut être que préjudiciable à la paix et à l'unité communautaire (III, 266). Dieu, qui a guidé l'humanité par le prophétisme (*nubūwa*) et l'envoi de prophètes annonciateurs ou législateurs, parachève sa mission par la désignation des imāms.

L'imām, après la mort du prophète et l'interruption de la révélation, est le dépositaire et l'interprète qualifié de la Loi (*ḥāfiẓ al-ṣarī'a*), en raison de l'impuissance du Coran et de la Sunna à prévoir tous les cas particuliers (III, 270-272). L'*iğmā'* compris, à la manière du sunnisme, comme l'accord des docteurs de la loi sur un statut légal, n'a, en tant que tel, aucune valeur de preuve ; une communauté, comme le mu'tazilite al-Nazzām passait pour l'avoir souligné, peut fort bien tomber d'accord sur une erreur. Le seul *iğmā'* valable, pour al-Ḥillī, est l'unanimité autour de l'imām impeccable et infaillible. Le recours à l'estimation personnelle (*ra'y*) ou au raisonnement analogique (*qiyās*) est également catégoriquement rejeté, comme de nature

à introduire, dans la Loi divinement instaurée, un facteur d'arbitraire et de subjectivisme. L'imâm, en d'autres termes, depuis l'interruption de la révélation, est l'intermédiaire (*wāsiṭa*) nécessaire entre l'homme et Dieu ; connaître l'imâm de son temps, lui obéir, lui vouer une fidélité active (*walāya*) et admettre les interprétations (*ta'wīl*) qu'il donne de la révélation qui, sans lui, resterait lettre morte, est donc le plus sûr moyen de se rapprocher de Dieu (*qarāba*).

L'imâm doit donc être le meilleur (*afḍal*) des hommes de son temps. On devra considérer comme contraire à la raison et à la tradition scripturaire de faire d'un homme inférieur en mérites (*maḥḍūl*) le guide suprême de la communauté. Dieu dit dans le Coran : « Dieu seul dirige vers la vérité ; eh quoi ! celui qui dirige vers la vérité n'est-il pas plus digne d'être suivi, ou bien vaut-il mieux suivre celui qui dirige dans la mesure où il est lui-même dirigé ? » (Coran, X, 36/35).

Ces caractéristiques se retrouvent dans la lignée des imâms telle qu'al-Ḥillī, à la suite de son école, la conçoit et dans le premier d'entre eux, 'Alī b. Abī Ṭālib. Impeccable et infaillible, réformateur (*muṣliḥ*) providentiellement désigné pour corriger des abus ou rétablir des situations compromises, 'Alī est, après la mort du Prophète qui en fit son *alter ego*, le meilleur des hommes de la communauté. Les principales vertus qui façonnent cette supériorité inégalée et inégalable sont autant d'états de grâce (*aḥwāl*) que l'on retrouve sans doute chez les imâms qui l'ont suivi, mais jamais cependant au même point de perfection. Cette prééminence, 'Alī la doit, entre autres vertus, à un détachement ascétique des choses de ce monde (*zuhd*) (IV, 129-133), à une piété dévotionnelle dépassant les limites des forces humaines habituelles (*'ibāda*) (IV, 133), à un esprit de charité exceptionnel et plus encore, peut-être, à sa science qui n'est pas une science acquise, mais divinement inspirée.

C'est à 'Alī, nous dit-on, que les hommes doivent toutes leurs connaissances. 'Alī est le fondateur de la grammaire (IV, 142), du *fiqh* (143-144), de la théologie spéculative (*kalām*) (144-154), de l'exégèse coranique (*tafsīr*) (154), et le maître commun des confréries religieuses (*ṭarīqa*) : c'est à lui, nous assure-t-on, que tous les soufis font remonter le port de leur froc (*ḥirqa*) (IV, 155).

Le courage physique (*šaḡā'a*) de 'Alī (IV, 163, 177) est exalté avec un tel éclat que se pose le problème historique de la *sīra* telle que le sunnisme la conçoit. 'Alī joue en effet un rôle décisif dans tous les grands combats pour

la foi (*mašāhid*), depuis le combat de Badr jusqu'à la conquête de l'oasis de Khaybar ou la bataille de Ḥunayn.

On rangera encore, parmi les états de grâce (*aḥwāl*) de 'Alī, ses nombreuses prémonitions qui trouvèrent toujours, dans les faits, une rigoureuse confirmation (IV, 177-183).

Sa prééminence, 'Alī la doit enfin à sa parenté avec son cousin Muḥammad, à son mariage, voulu par Dieu et le Prophète, avec Fāṭima, au privilège d'avoir eu pour fils Ḥasan et Ḥusayn qui occupent une place de choix parmi les élus du paradis (IV, 199-299).

Après Ḥasan, mort en martyr, et Ḥusayn, qui périt dans le drame de Karbalā et connu, comme son père et son frère, la mort du martyr, 'Alī b. al-Ḥusayn (m. 94), la « parure des dévots » (*Zayn al-'ābidīn*), se distingue par une exceptionnelle piété et Muḥammad al-Bākir (m. 118), « l'homme qui va au fond des choses », par la sûreté de ses connaissances et la pénétration de son esprit (114-115). Ġa'far al-Šādiq (m. 148), le sixième imām, est glorifié comme un maître unanimement reconnu, aussi bien dans le domaine des sciences ésotériques (*bāṭin*) que dans celui des sciences exotériques (*ẓāhir*) ; il eut pour successeur légitime, dans les divisions qui suivirent sa mort, son fils Mūsā al-Kāzim (m. 183).

Si le calife al-Ma'mūn fit de 'Alī al-Riḍā (m. 203), son héritier présomptif et de Muḥammad al-Ġawād (ou al-Taḳī), son gendre, c'est, nous assure al-Ḥillī, parce qu'il avait reconnu le bien-fondé des prétentions chiïtes.

Abū l-Ḥasan al-'Askarī (m. 254) qui dut vivre, sous al-Mutawakkil, en résidence surveillée à Sāmarrā' réussit à forcer le respect de son persécuteur. Al-Ḥasan al-'Askarī (m. 260) qui mourut à Sāmarrā' sous al-Mu'tamid, est le dernier imām visible (*ẓāhir*). Son fils, Muḥammad al-Qā'im, qui disparut encore fort jeune, à un âge cependant discuté, est le *mahdī* attendu (*muntaẓar*) qui vit en état d'occultation (*ġayba*) et qui redescendra un jour sur la terre, avant le jugement dernier, pour y rétablir la justice (II, 131-134).

On comprendra, dès lors, la violence des attaques que, partant de ce légitimisme sans faille, al-Ḥillī lance contre le sunnisme. Il s'agit d'abord de condamner les trois premiers califes, Abū Bakr, 'Umar, et 'Uṭmān, en dégageant, d'une part, le caractère illégitime de leur pouvoir, et en montrant, d'autre part, qu'aucun des « trois » ne réunissait en définitive toutes les qualités requises, même dans le sunnisme, pour l'exercice du califat. Dans cette critique, al-Ḥillī met à contribution le *Kitāb maḳālib al-ṣaḥāba* de Hišām al-Kalbī (m. 206) que la critique sunnite, en général, a fort sévèrement

jugé, voyant en lui, comme dans son père Muḥammad (m. 156) et dans Abū Miḥnaf, de véritables faussaires (III, 19).

Mais la critique d'al-Ḥillī dépasse de beaucoup les accusations portées contre les compagnons hostiles à 'Alī : c'est aussi la légitimité du califat omeyyade et abbasside qui se trouve mise en cause et, au-delà encore, celle du kalām et du fiqh comme le sunnisme les comprend. A une époque où la formulation de l'Islam connaît un renouveau d'actualité, et où celui du comportement des sectes les unes à l'égard des autres se doit d'être repris en sous-œuvre, il nous a paru utile de nous demander comment un théologien aussi important qu'al-Ḥillī voit le sunnisme, et de dégager, d'une façon toute descriptive, quelques-unes des principales critiques qu'il lui adresse.

*La critique du califat d'Abū Bakr.* — C'est sur Abū Bakr, présenté comme un usurpateur, que portent, comme il se doit, les premiers assauts. Alors que le Prophète avait clairement fait savoir, lors de l'expédition de Tabūk et de la séance du Ġadīr Ḥumm, qu'il désignait 'Alī comme son successeur à la tête de la communauté, Abū Bakr, nous assure-t-on, fut imposé par surprise par une conjuration ; il fut porté au pouvoir par 'Umar b.-al-Ḥaṭṭāb, avec la complicité de quatre Compagnons : un *muhāġir*, Abū 'Ubayda b. al-Ġarrāḥ, le futur gouverneur de Syrie ; un *anṣārī muhāġirī*, Sālim, client d'Abū Ḥuḍayfa, qui participa à tous les *mašāhid* et qui devait être tué dans le Yamāma sous le califat d'Abū Bakr ; un *anṣārī* des Banū Aws, Usayd b. Ḥuḍayr, qui s'était converti sous l'influence de Muṣ'ab b. 'Umayr, participa à la deuxième 'Aqaba, et à tous les grands combats pour la foi ; un *anṣārī* enfin, des Banū Ḥazraġ, Bašīr b. Sa'd b. Ṭa'labā, à qui le Prophète avait confié divers commandements et qui trouva la mort du martyr sous le califat d'Abū Bakr (I, 31 et 141).

La politique d'Abū Bakr est ensuite vivement prise à partie. On lui reproche d'abord son attitude à l'égard d'Usāma b. Zayd à qui le Prophète, peu de temps avant de mourir, avait confié le commandement d'une armée destinée à une expédition en Syrie, dans laquelle Abū Bakr, 'Umar et Uṭmān, avaient reçu des commandements subalternes. Lorsque, après la mort de Muḥammad, Abū Bakr fut investi du califat, Usāma, dans la version des événements comme le *Minhāġ al-karāma* l'expose, refusa longtemps de reconnaître l'autorité d'un homme qui était son subordonné, et Abū Bakr, de son côté, refusa de donner l'ordre du départ à l'armée d'Usāma, contrairement aux recommandations faites, dans ses derniers moments, par le Prophète

qui entendait précisément éloigner de Médine Abū Bakr, 'Umar et 'Uṭmān, dont il craignait les agissements à l'égard de 'Alī (II, 175 ; 121-122 et IV, 220).

Ce récit, dont la critique sunnite conteste l'authenticité, permet à al-Ḥillī de rejeter l'argument dont les sunnites se servent parfois pour établir la légitimité du califat d'Abū Bakr : l'imām a pour première mission de diriger la prière commune et la guerre sainte (*ḡihād*) ; Abū Bakr, ayant été chargé par le Prophète, avant sa mort, de diriger la prière, se trouvait *ipso facto* désigné comme le chef suprême de la communauté. Cette thèse, que la subordination d'Abū Bakr réduit déjà à néant, est catégoriquement rejetée par al-Ḥillī dans un autre passage de son traité sur l'imāmat (IV, 290-298). « Si Abū Bakr, nous dit-il en effet, fut désigné pour diriger la prière, ce ne fut qu'à la suite d'une erreur (*ḥaṭa'*). Lorsque Bilāl lança l'appel à la prière, 'Ā'īša lui demanda d'en confier la direction à son père Abū Bakr, ce qu'elle obtint. Le Prophète malade, qui se réveillait alors et entendait le *ṭakbīr*, apprenant qu'Abū Bakr devait diriger cette prière, se leva et, entre 'Alī et 'Abbās, se rendit à la mosquée. Apercevant Abū Bakr devant le *miḥrāb*, il l'en écarta, dirigea lui-même une prière allégée, monta en chaire, prononça une très courte *ḥuḷba* et prit congé de ses Compagnons en leur recommandant 'Alī, Ḥasan, et Ḥusayn. Faisant ensuite venir à son chevet 'Alī, il lui transmettait la totalité de ses connaissances, lui recommandant la patience et lui dictant dans une *waṣīya* ses dernières volontés » (IV, 240 ; 290-298).

L'hérésiographie sunnite, comme l'on sait, reconnaît au premier calife, entre autres mérites, celui d'avoir su briser, avec autant de justice que d'énergie, le redoutable mouvement de rébellion, de sécession et d'apostasie (*ridda*) qui, au lendemain même de la mort du Prophète, faillit à tout jamais briser l'unité de la jeune communauté musulmane. Dans la version imāmite des faits, Abū Bakr porte au contraire la responsabilité de ces troubles dont l'illégitimité de son pouvoir fut une des causes principales, et aussi celle d'avoir apporté, dans la répression de la sédition, une rigueur excessive en envoyant dans le Yamāma, contre les Banū Ḥanīfa, Ḥālid b. al Walīd, injustement surnommé « l'épée de Dieu », mais dont les atrocités soulevèrent l'indignation de 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb lui-même (II, 229).

Les Banū Ḥanīfa sont ainsi réhabilités. Loin d'être des renégats, dont les personnes, les familles et les biens devenaient licites, c'est à juste raison qu'ils refusèrent de payer la *zakāt* à un calife dont ils ne reconnaissaient nullement la légitimité (II, 230).



L'attitude d'Abū Bakr, dans l'affaire de Fadak, participe du même esprit d'arbitraire. Dans un premier passage du *Minhāj al-karāma* (III, 57) on trouve de cette affaire, à laquelle le chiisme attache une si grande importance, le récit suivant : Abū Bakr refuse à Fāṭima, la fille du Prophète et l'épouse de 'Alī, l'oasis de Fadak qui lui revenait de la succession de son père. Fāṭima manifeste vivement son indignation, et fait remarquer qu'elle ne comprend pas pourquoi elle n'hériterait pas de son père, alors qu'Abū Bakr avait hérité du sien. Pour se justifier, Abū Bakr cite un hadīth « qu'il était le seul à connaître » : « Nous autres prophètes, nous ne laissons pas d'héritage ; tout ce que nous laissons est aumône légale (*ṣadaqa*). »

La décision d'Abū Bakr est présentée comme contraire au Coran : « Dieu vous commande, dans le partage de vos biens, de donner à un garçon la part de deux filles » (IV, 12). — « Salomon fut l'héritier de David » (XXVII, 16). — Dieu dit enfin, en faisant parler Zacharie : « Je crains les miens qui me succéderont ; ma femme est stérile : donne-moi un héritier qui vienne de toi, qui hérite de moi, qui hérite de la famille de Jacob » (XIX, 5). — Tous ces versets concernent aussi bien les prophètes que les autres membres de leurs communautés (II, 57 et III, 230-231).

L'affaire de Fadak est reprise dans un second passage (II, 65), sous une forme légèrement différente, mais qui aggrave encore le cas d'Abū Bakr. A Fāṭima qui assure que son père lui a donné Fadak, Abū Bakr répond en lui demandant de produire un témoin. Fāṭima lui amène Umm Ayman qui effectivement témoigne de la vérité de la chose, mais Abū Bakr rejette arbitrairement ce témoignage alors que le Prophète, dans un hadīth authentique, a proclamé « qu'Umm Ayman faisait partie des gens du paradis ». 'Alī, l'émir des croyants, intervenant alors, témoigne à son tour en faveur de Fāṭima. Mais Abū Bakr récuse encore ce témoignage, alors que le Prophète a dit : « 'Alī détient la vérité (*ḥaqq*) ; la vérité le suivra partout où il ira ; ils ne se sépareront jamais jusqu'au jour où, tous deux, viendront s'abreuver à la Vasque (*ḥawḍ*) » (II, 106).

Fāṭima fait alors le serment — qu'elle tient — de ne plus jamais adresser la parole à Abū Bakr et à 'Umar. Lorsqu'elle sent la mort venir, elle demande à 'Alī de l'enterrer pendant la nuit et d'interdire à Abū Bakr, à 'Umar et à leurs partisans de venir faire sur elle la prière des morts. Or le Prophète a dit, dans un hadīth qu'on nous présente comme authentique, en parlant à Fāṭima : « Ta colère est aussi celle de Dieu ; ta satisfaction est aussi celle de Dieu » et il a proclamé dans un autre hadīth : « Fāṭima est une partie de

moi-même ; quiconque lui fait du mal me fait du mal et quiconque me fait du mal en fait aussi à Dieu » (II, 166).

Dans cette affaire, au surplus, Abū Bakr est mis en contradiction avec lui-même. Refusant à Fāṭima, au nom d'un hadīth inventé, l'oasis de Fadak, il autorisa 'Alī à conserver la mule, le sabre et le turban que le Prophète lui avait légués, lorsque al-'Abbās vint les réclamer (II, 166).

Un autre fait montre la partialité révoltante d'Abū Bakr. Ĝābir al-Anṣārī se trouve chez le premier calife lorsqu'arrivent les biens envoyés par la province de Baḥrayn. Il cite un hadīth lui donnant un droit de priorité sur ces biens, qui sont cependant des biens communautaires, et Abū Bakr, sans demander d'autres preuves, les lui attribue (II, 166), témoignant ainsi, une fois de plus, de son incapacité à s'acquitter d'une façon satisfaisante des obligations de sa charge.

Cette incapacité était telle, nous assure al-Ḥillī, que jamais le Prophète ne confia à Abū Bakr la moindre fonction publique. Lorsqu'il voulut l'envoyer porter aux polythéistes la sourate *al-Barā'a*, il dut le faire revenir trois jours plus tard à la suite d'une révélation (II, 122).

Bien d'autres faits illustrent encore l'ignorance d'Abū Bakr, dont les sunnites font à tort un des meilleurs connaisseurs de la Loi (*ṣarī'a*). C'est ainsi qu'il fit couper la main gauche du voleur alors que c'était la droite qu'il eût fallu couper, qu'il fit périr par le feu un hérétique malgré l'interdiction énoncée par le Prophète de recourir à ce genre de supplice ; que, dans la *kalāla*, où le *de cuius* ne laisse ni descendant ni ascendant, il trancha par une décision toute personnelle sans avoir la certitude que c'était la bonne et que, dans le cas de l'accès du grand-père paternel (*ġadd*) à la succession, il fit preuve d'une telle indécision qu'il prit soixante-dix décisions différentes (III, 124).

Abū Bakr donc, au terme de ces critiques, loin d'être, comme le sunnisme le voit, un imām légitime et un des meilleurs, sinon le meilleur, des Compagnons après la mort du Prophète, apparaît sous les traits d'un homme indigne du califat, dont l'honorabilité (*adāla*) est contestée et dont la foi elle-même est sujette à caution. De ces insuffisances et de ces errements, Abū Bakr, se plaît à ajouter son adversaire chiite, eut, à certains moments du moins, pleinement conscience ; les confessions (*iqrār*) qui lui sont attribuées constituent l'aveu direct de ces incapacités. A plusieurs reprises, nous assure-t-on, Abū Bakr demanda à ses sujets de l'aider à persévérer dans le droit chemin quand il lui arrivait de s'y trouver, ou de l'y remettre quand il s'en

écartait. C'est là, pour l'imâmisme, un aveu de faiblesse d'autant plus grave que la communauté, loin de servir de guide à son imâm, a besoin de lui pour s'engager ou se maintenir dans le droit chemin (III, 116-117). Achievant sa propre condamnation, Abū Bakr, dans d'autres traditions, demande, en chaire, à ses sujets, de le destituer et reconnaît ouvertement la supériorité de 'Alī (III, 117-118). Avant de mourir, dans un acte final de contrition (*lawba*), il regrette amèrement toute sa conduite passée (III, 121).

*La critique du califat de 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb.* — Des critiques du même genre sont adressées à 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb, indûment désigné par Abū Bakr comme son successeur à la tête du califat. Il s'agit de montrer que 'Umar, comme Abū Bakr, était un homme indigne de la *'adāla*, qui non seulement a méconnu les droits de 'Alī, mais a encore souvent altéré la Loi, en usant d'une façon tout arbitraire de son jugement personnel (III, 156).

On lui reproche d'avoir institué les *tarāwīḥ*, les prières qu'il est prescrit de faire en commun durant le mois de *ramadān*, après les prières de la nuit (*Muḡni*, I, 749). Le Prophète avait cependant dit dans un hadīth dont al-Ḥillī admet l'authenticité : « Faire en commun, durant les nuits de *ramadān*, une prière surérogatoire (*nāfla*) est une innovation condamnable (*bid'a*), tout comme la prière de la matinée (*duḥa*) est une *bid'a*... Un peu de sunna vaut beaucoup mieux que beaucoup de *bid'a*... Toute *bid'a* est un égarement (*ḡalāla*) et tout égarement conduit en enfer » (IV, 223).

On fait grief aussi à 'Umar d'avoir interdit les deux *mu'a* (II, 153). La première, la *mu'a fī-l-ḥaḡḡ*, concerne le pèlerinage. Il y a trois façons, comme l'on sait, de s'acquitter du *ḥaḡḡ* et de la *'umra* : en *ifrād*, en *qirān*, ou en *tamattu'*.

L'*ifrād* consiste à faire à deux époques différentes de l'année la *'umra* et le *ḥaḡḡ* ; le *qirān* consiste à faire ensemble la *'umra* et le *ḥaḡḡ* dans les limites de temps prescrites et dans une seule sacralisation (*iḥrām*). Le *tamattu'* (ou *mu'a*) consiste à faire ensemble la *'umra* et le *ḥaḡḡ*, au cours d'un même voyage, mais en les séparant par une désacralisation. Il y a divergence, parmi les docteurs de la Loi, pour savoir quel est le mode de pèlerinage préférable ; l'ordre recommandé est souvent le suivant : *tamattu'*, *ifrād* et *qirān* ; mais une autre opinion, fréquemment soutenue, énumère dans un ordre de préférence décroissante le *qirān*, le *tamattu'* et l'*ifrād*.

Le sunnisme, remarquons-le, reconnaît que 'Umar interdit le *tamattu'*, tout au moins temporairement, mais il justifie cette décision en faisant valoir

que 'Umar entendait empêcher les musulmans de délaisser la 'umra, en dehors de la période du pèlerinage, en usant des facilités que procurait le *tamallu'* (II, 155).

La deuxième *mut'a* interdite par 'Umar est la *mut'a fī l-nisā'*, le mariage temporaire, dont al-Ḥillī nous dit qu'il subsista à l'époque du Prophète, durant tout le califat d'Abū Bakr et au début du califat de 'Umar, jusqu'au jour où ce dernier, montant en chaire, déclarait avec un parfait cynisme : « Il y avait deux *mut'a* qui étaient permises au temps du Prophète ; je vous les interdis l'une et l'autre » (II, 153-154).

L'imâm, chef politique de la communauté, doit, aussi bien dans l'imâmisme que dans le sunnisme, veiller sur l'emploi équitable des fonds publics, en usant sans doute de son droit d'*iḡlihād*, mais dans le cadre des prescriptions de la Loi. En ce domaine, 'Umar est accusé d'avoir agi d'une manière fort arbitraire, en disposant à sa guise de biens qui ne lui appartenaient pas. C'est ainsi qu'il alloua aux épouses du Prophète encore en vie, en particulier, à 'Ā'iṣa et à Ḥafṣa, des subventions prélevées sur le trésor public, mais bien supérieures à leurs besoins (III, 137). Plus généralement même, il avantageait arbitrairement les uns au détriment des autres dans sa répartition du butin (*ḡanīma*) et dans les allocations ('*aḷā'*) qu'il distribuait, alors que Dieu, dans le Coran, a donné l'ordre de traiter les gens sur un pied d'égalité (*taswiya*) (III, 153).

Le respect scrupuleux des peines (*ḡudūd*) édictées par Dieu pour réprimer les fautes d'une exceptionnelle gravité, constituée, après la répartition des biens d'état (*taḡsīm al-amwāl*), une des obligations fondamentales du pouvoir. Les défaillances de 'Umar, en ce domaine, sont complaisamment soulignées, en des termes que rejette au demeurant la critique sunnite. 'Umar, nous dit-on, quand il lui arrivait de vouloir appliquer ces peines, le fit d'une manière si arbitraire qu'il en modifia sans raison les dispositions ou méconnut grossièrement les conditions de leur application (III, 137). Ainsi, s'il faut croire la critique chiite, 'Umar ne veut pas appliquer la peine prévue pour la consommation des boissons fermentées (*ḡamr*) à Qudāma b. Maz'ūn, qui, ayant bu du vin, lui citait pour tenter de se justifier le verset coranique (V, 94) affirmant : « qu'il n'y a pas de grief à faire à ceux qui croient et accomplissent des œuvres pies pour tout ce qui touche à ce qu'ils mangent, quand ils sont pieux, croient et accomplissent des œuvres pies. » C'est une intervention de 'Alī qui le rappelle à l'ordre. 'Umar veut bien appliquer la peine prévue, mais il ne sait combien de coups de fouet doivent être infligés

au coupable. C'est encore 'Alī qui le tire d'embarras en fixant à 80 coups la peine du coupable (III, 148).

Les indécisions de 'Umar, dans l'application de la peine prévue pour le délit de fornication (*zinā*), illustrent encore la mauvaise connaissance que ce calife avait de la Loi et son incapacité à s'acquitter des devoirs élémentaires de sa charge, sans la vigilance de 'Alī, le réformateur (*muṣliḥ*) providentiel et divinement assisté pour venir corriger les fautes des « trois » califes usurpateurs. Ainsi 'Umar donne l'ordre d'appliquer la peine de lapidation (*raǧm*) à une femme coupable de *zinā*, mais enceinte (III, 139). Une autre fois, il menace de la même peine une femme coupable, mais privée de raison (III, 140). Dans les deux cas, c'est une intervention de 'Alī qui le sauve, et lui-même devait convenir ouvertement que « sans 'Alī, il eût péri ».

Bien d'autres exemples pourraient être encore cités, à la suite d'al-Ḥillī, pour venir illustrer les ignorances ou les maladresses du calife 'Umar, auquel les sunnites, bien à tort nous assure-t-on, ont donné le titre de *fārūq*, de celui qui, par ses décisions ou ses avis, est à même d'établir la discrimination entre la vérité et l'erreur. Ce titre, c'est à l'imām 'Alī qu'il revient en vertu de deux prédictions tenues pour authentiques, dont l'une remonte à Muḥammad et la seconde à 'Abd Allāh b. 'Umar lui-même. « Voici, dit en effet Muḥammad, en parlant de 'Alī, le « discriminateur » (*fārūq*) de ma communauté. C'est lui qui établit une discrimination (*tafrīq*) entre les gens qui sont dans la vérité et ceux qui sont dans l'erreur. » 'Abd Allāh b. 'Umar, de son côté, devait dire : « Nous ne distinguons les hypocrites (*munāfiq*), à l'époque du Prophète, que par la haine qu'ils portaient à 'Alī » (II, 179).

*La critique du califat de 'Uṭmān.* — Le calife 'Umar, comme l'on sait, aurait eu le temps, avant de mourir des suites de ses blessures, de constituer un conseil (*ṣūrā*) de six membres chargés de désigner l'un d'eux comme calife. Ce conseil comprenait les deux futurs califes 'Uṭmān et 'Alī, les deux futurs adversaires de ce dernier, Ṭalḥa et Zubayr, enfin deux autres compagnons considérés eux aussi, par le sunnisme, comme dignes du califat : 'Abd al-Raḥmān b. 'Auf et Sa'd b. Abī Waqqās. 'Umar, nous précise-t-on, entendait ainsi laisser à Dieu le soin de choisir le plus qualifié des Six : si 'Uṭmān fut en définitive choisi, en toute liberté (*iḥtiyār*), c'est parce qu'il était précisément le plus âgé et le meilleur des Six.

Telle n'est point la manière de voir d'al-Ḥillī. La décision du Conseil confiant à 'Uṭmān le califat est présentée comme une décision habilement

enlevée par les intrigues de 'Abd al-Raḥmān b. 'Awf, plus ou moins ouvertement gagné à la cause omeyyade (I, 143). La procédure adoptée est, dans son principe même, critiquée : elle est, du point de vue sunnite lui-même, contraire à la manière d'agir du Prophète, qui laissa à la communauté le soin de choisir un calife, et à celle d'Abū Bakr, qui désigna lui-même son successeur par une décision testamentaire (III, 158). La composition même de ce collège électoral est, nous dit al-Ḥillī, contraire aux principes les mieux établis de la Loi, en mettant sur un pied d'égalité le *fāḍil* et le *maḥḍūl*, c'est-à-dire celui qui surpasse les autres en mérite et celui qui est surpassé par eux (III, 158). Pour les duodécimains, l'imāmat, nous l'avons vu, ne peut revenir qu'à l'homme le meilleur (*aḥḍal*) de son temps — principe que de nombreux auteurs acharites, remarquons-le, ont fait leur.

Illégalement désigné, 'Uṭmān fait, dès le début de son califat, un usage répréhensible de son autorité, s'entourant de personnages indignes et pourchassant de sa vindicte ceux qui l'inquiétaient par leur esprit d'indépendance ou leur fidélité à 'Alī. A Kūfa, il utilisa comme gouverneur al-Walīd b. 'Uqba, qui buvait du vin et qui, un jour même, dirigea la prière commune en état d'ébriété (III, 173 et 187). C'est sur l'intervention de 'Alī, indigné, qu'il se résigna, bien tardivement, à faire appliquer au coupable la peine prescrite (A III, 203). Le successeur de Walīd b. 'Uqba à Kūfa, Sa'īd b. al-Āṣ, s'y conduisit si mal que les habitants de la ville finirent par l'en chasser (III, 188). A Baṣra, 'Uṭmān, au jugement d'al-Ḥillī, commit encore la lourde faute d'avoir nommé comme gouverneur 'Abd Allāh b. 'Āmir qui se rendit coupable d'un grand nombre d'exactions et d'abus d'autorité (III, 189).

Dès son arrivée au pouvoir, 'Uṭmān — et c'est là une de ses fautes les plus lourdes de conséquences — mande son parent Marwān b. al-Ḥakam à Médine, le prend comme secrétaire particulier (*kālīb*) et lui confie la direction effective des affaires. Or le Prophète, affirme al-Ḥillī, dont la thèse est contestée dans le sunnisme, avait expulsé de Médine al-Ḥakam b. Abī b. 'Āṣ, l'oncle paternel de 'Uṭmān, ainsi que son fils Marwān, qui vécurent ainsi en exil pendant la vie du Prophète, d'Abū Bakr et de 'Umar. En agissant comme il le faisait, 'Uṭmān allait contre les ordres de Dieu qui a dit dans son Livre : « On ne saurait voir des gens qui croient en Dieu et au jugement dernier porter affection à ceux qui dirigent contre Dieu et son envoyé, fussent-ils leurs pères, leurs fils, leurs frères ou leur clan » (LVIII, 22).

Au népotisme de 'Uṭmān, al-Ḥillī oppose l'extrême sévérité avec laquelle ce calife traita plusieurs Compagnons cependant réputés pour leur piété et

leur attachement à la cause alide. Ainsi 'Uṭmān, une fois devenu calife, fit donner la flagellation à 'Abd Allāh b. Mas'ūd, qui l'avait vivement critiqué, le traitant d'infidèle, et qui mourut des suites de ses blessures (III, 131). Il infligea le même traitement à 'Ammār b. Yāsir, alors qu'un ḥadīth — contesté dans le sunnisme — fait dire au Prophète que 'Ammār devait périr sous la flagellation, tué par le « parti rebelle indigne de toute intercession » (III, 193). Il fit aussi interner à Rabāḍa, à la demande de Mu'āwiya, Abū Darr, un des premiers grands ascètes et un des plus fidèles partisans de 'Alī, qui devait finalement mourir des mauvais traitements qui lui furent infligés (II, 174 et 198).

Le meurtre de 'Uṭmān apparaît ainsi, au terme d'une longue critique, comme la conséquence logique et justifiée de ces abus d'autorité. Ce meurtre, bien que 'Alī n'y participât point et n'incitât point ses partisans à y participer, fut unanimement approuvé (*iǧmā'*) par la communauté. C'est à bon droit aussi, ajoute al-Ḥillī, que l'on pouvait reprocher à 'Uṭmān son attitude indigne lors de quelques épisodes fameux de la *sīra* : il n'était pas à Badr, s'enfuit à la bataille d'Uḥud ; il n'était pas non plus à la *Bai'at ar-riḍwān*, où les Compagnons renouvelèrent leur serment au Prophète (II, 173 et 206-207).

Cette version des événements, qui pose tout le problème du rôle des Compagnons dans la *sīra*, s'oppose en tous points à la doctrine qui a fini par prévaloir dans le sunnisme : 'Uṭmān est mort en martyr (*shāhid*), tué par une faible minorité de conjurés, d'une moralité douteuse, qui ne pouvaient invoquer, pour justifier leur acte, aucune raison valable. On fait en effet remarquer que les fautes reprochées à 'Uṭmān furent ou considérablement grossies, ou déformées ou inventées. Les décisions de 'Uṭmān s'expliquent et se justifient comme des mesures, parfois discutables sans doute, mais toujours valablement prises par un calife *muǧtahid* dont la légitimité, la droiture et à plus forte raison l'honorabilité (*'adāla*) ne sauraient soulever le moindre doute.

*La critique du califat omeyyade : le cas de Mu'āwiya.* — Nous avons précédemment fait allusion à l'hostilité qu'al-Ḥillī réserve à Marwān, le mauvais conseiller de 'Uṭmān à Médine, dont la responsabilité est particulièrement lourde dans les guerres de la *fitna*. L'acharnement qu'il met à dénoncer l'indignité de Mu'āwiya b. Abī Sufyān, le fondateur du califat syrien et l'adversaire heureux de 'Alī, est plus violent encore. Mu'āwiya est

rangé dans cette catégorie d'hommes pour le moins suspects, dont le Prophète, par opportunisme politique, avait cherché à gagner les cœurs (*ta'līf al-qulūb*). C'est en ce sens éminemment péjoratif que l'on doit comprendre que le Prophète a appelé Mu'āwiya « amnistié » (*ṭalīq*) « fils d'amnistié » et « maudit (*la'īn*) fils de maudit ». — « Si vous voyez un jour Mu'āwiya sur ma chaire, fait encore dire au Prophète un hadith dont le chiisme reconnaît l'authenticité, tuez-le » (II, 201).

Mu'āwiya porte, d'autre part, l'écrasante responsabilité d'avoir pris l'initiative des hostilités contre 'Alī qui est, dans le sunnisme, le quatrième des *Rāšidūn*. Donc, le moins qu'on puisse dire, en restant sur le plan du sunnisme, est que Mu'āwiya est un rebelle (*bāḡin*), qui a combattu les armes à la main l'autorité légitime, et un homme injuste (*ẓālim*) dont la seule préoccupation fut de conquérir une royauté toute temporelle (*mulk*) (II, 203-205).

La conversion de Mu'āwiya est elle-même mise en doute. On dit parfois que Mu'āwiya se convertit lors de la conquête de la Mekke. Mais à cette époque, assure al-Ḥillī, Mu'āwiya se trouvait au Yémen, d'où il écrivit à son père Abū Sufyān pour lui reprocher d'avoir embrassé l'Islām (II, 215). La conversion de Mu'āwiya est présentée comme beaucoup plus tardive. Réfugié à la Mekke et se sentant traqué, Mu'āwiya vint alors trouver le Prophète, poussé par la nécessité (*muḍḥarr*) et fit mine de se convertir cinq mois seulement avant la mort du Prophète, faisant alors intervenir en sa faveur al-'Abbās, l'oncle du Prophète et l'ancêtre de la dynastie abbasside (II, 215).

C'est à la demande d'al-'Abbās précisément que le Prophète, dans la version des événements telle que Ḥillī la présente, décerna à Mu'āwiya le titre de secrétaire de la révélation (*kātib al-waḥy*) — titre qui resta tout honorifique et ne correspondit jamais à la moindre fonction réelle (II, 215). Mu'āwiya, nous assure-t-on, ne mit jamais par écrit un seul mot de la révélation, se contentant de rédiger certaines lettres du Prophète. Des quatorze Compagnons qui mettaient par écrit la révélation, le meilleur et le plus proche du Prophète était 'Alī. On voit mal au demeurant comment Mu'āwiya eût pu s'acquitter d'une semblable tâche alors qu'il fut toujours un associationniste (*mušrik*), niant la mission de Muḥammad, traitant la révélation de mensongère et tournant la Loi (*šarī'a*) en dérision (II, 201 et 214-215).

Un hadith, rapporté par 'Abd Allāh b. 'Umar — le fils du second calife —, achève de condamner Mu'āwiya, dont on nous assure, par ailleurs, qu'il fut plus mauvais qu'Iblīs : « J'allais trouver le Prophète, rapporte 'Abdallāh,



et je l'entendis dire : un homme va arriver, et cet homme ne mourra pas dans ma *sunna*. Mu'āwiya arriva sur ces entrefaites. Le Prophète se mit alors à prononcer une *ḥuḍba*. Mu'āwiya prit son fils Yazīd par la main et tous deux s'en allèrent, sans entendre le discours du Prophète, qui dit alors : Que Dieu maudisse celui qui conduit et celui qui est conduit ! quel triste jour pour ma communauté que celui où elle sera avec Mu'āwiya qui se conduit si mal ! » (II, 215 et 218-219). Cette tradition qui associe, dans une même condamnation, Mu'āwiya et son fils Yazīd s'explique par l'égal acharnement que les deux hommes, dans la doctrine imāmite, mirent à combattre 'Alī et sa famille (II, 215 et 219).

*Le cas de Yazīd b. Mu'āwiya.* — Le plus grand des crimes de Yazīd, c'est le meurtre de Ḥusayn à Karbalā — meurtre encore aggravé par les circonstances qui l'accompagnèrent. Ainsi Yazīd, après avoir donné l'ordre de tuer Ḥusayn, fit promener, à travers les villes de Syrie et d'Irak, les femmes et les enfants de sa victime, montés sur des chameaux, exposés aux insultes et privés de nourriture ; 'Alī b. al-Ḥusayn, le quatrième grand imām, des chaînes aux mains, faisait partie de ce sinistre convoi. Les meurtriers de Ḥusayn, d'autre part, faisaient piétiner son corps par leurs chevaux et portaient, à la pointe de leurs lances, les têtes des martyrs de Karbalā (II, 237).

Toute une série de prodiges, dans la tradition imāmite, passent pour avoir accompagné la mort de Ḥusayn : on vit, ce jour-là, tomber une pluie de sang et une tâche rouge apparaître dans le ciel (II, 237). Dieu, d'autre part, poursuivit de sa vengeance tous les responsables de Karbalā et les punit en proportion de leur participation à ce crime : « Tous ceux qui participèrent au meurtre de Ḥusayn, fait ainsi dire al-Ḥillī à al-Zuhrī, dont l'attachement à la dynastie des Omeyyades est par ailleurs bien connu, furent châtiés en ce monde ; les uns furent tués, d'autres devinrent aveugles, d'autres eurent le visage noirci, d'autres enfin perdirent leur royauté (*mulk*) dans un court espace de temps » (II, 237).

Parmi les désordres (*fasād*) et les troubles (*fitan*) dont Yazīd porte la responsabilité, s'ajoutent, au meurtre de Ḥusayn, les affaires de Médine et de la Mekke dont il ne respecta pas, pour les réduire lors de leur sécession, leur caractère de Villes saintes. « Pendant trois jours, se plaît à affirmer al-Ḥillī, Yazīd livra la ville de Médine au massacre et au pillage, réduisant la population en captivité, après avoir tué 700 notables parmi les Banū Qurayš,

les Anṣār et les Muhāğir, et plus de 10.000 personnes parmi les gens du commun. La ville fut plongée dans un bain de sang ; le sang arrivait jusqu'au tombeau du Prophète, à la Rawḍa et à la mosquée » (II, 251). — A la Mekke, Yazīd est d'autre part accusé d'avoir fait bombarder la Ka'ba avec ses machines de siège, de l'avoir démolie et incendiée (II, 253-254).

Le sunnisme, souvent sévère pour Yazīd, se garde, on le remarquera, d'aller aussi loin dans sa condamnation ; si l'on estime, en général, que Yazīd a commis une faute grave en autorisant le pillage de Médine, on n'en estime pas moins que les atrocités dont le chiisme l'accuse ont été considérablement exagérées.

Deux hadīths sont cités par al-Ḥillī pour donner à la condamnation de Yazīd un fondement scripturaire. Dans le premier, le Prophète annonce que le meurtrier de Ḥusayn finira dans un cercueil de feu, exposé à lui seul à la moitié des châtiments de l'enfer et dégageant une odeur si pestilentielle que les damnés eux-mêmes s'en plaindront (II, 256). — Dans le second, il menace de la colère de Dieu et de sa propre colère tous ceux qui auront répandu le sang de sa Famille ou auront fait du mal à sa Famille (II, 256). Ces deux hadīths sont rejetés, en milieu sunnite, comme de pures inventions et l'extrémisme des *rawāfiḍ* comparé, en ce domaine, à celui des *nawāṣib*, des ennemis déclarés de la Famille du Prophète, qui en arrivaient à soutenir qu'il convenait de voir en Ḥusayn un khārijite qui s'était révolté, les armes à la main, contre l'imām légitime et dont il était, en conséquence, licite de verser le sang (II, 256).

*La critique du califat abbasside.* — Le califat abbasside fait lui aussi, dans le *Minhāğ al-karāma*, à trois reprises, l'objet d'une vive critique. Dans un premier passage, al-Ḥillī reproche aux Banū 'Abbās, une fois au pouvoir, d'avoir fondé des *madrasa*, des *ribāḥ* et des *waqf*, uniquement dans l'intérêt de leur propre cause (*da'wa*) et pour amener la masse des croyants à croire à la légitimité de leur califat (II, 141). Un peu plus loin, revenant sur ce même problème et accusant les Abbassides d'avoir ainsi mis la religion au service de leurs intérêts dynastiques, al-Ḥillī reproche encore aux Banū 'Abbās d'avoir abusivement introduit l'habitude de faire mentionner le nom du calife en place dans la *ḥuḍba* du vendredi, alors que cette habitude « n'existait pas à l'époque du Prophète, ni à celle des Compagnons et de leurs successeurs, ni à celle des Omeyyades, ni même à celle des débuts de la dynastie ». C'est là, conclut al-Ḥillī, une innovation répréhensible (*bid'a*), qui fut introduite

dans la religion par Abū Ğa'far al-Manṣūr lorsque s'envenimèrent ses relations avec les Alides (II, 147).

La troisième allusion au califat abbasside prend place parmi les prémonitions de 'Alī — prémonitions qui entrent elles-mêmes dans la catégorie des états de grâce (*aḥwāl*) dont Dieu a gratifié le premier imām. Ainsi, pour nous en tenir aux événements les plus importants de la vie de 'Alī, lorsque Ṭalḥa et Zubayr qui avaient comploté contre lui, lui demandent l'autorisation de quitter Médine sous le prétexte d'aller accomplir la *'umra*, 'Alī leur répond que ce n'est pas à la Mekke qu'ils ont l'intention d'aller, mais à Baṣra, pour y développer leurs intrigues (IV, 177).

Comme on soutenait devant lui que les khārijites réussiraient à lui échapper à la bataille de Nahrawān, 'Alī affirme catégoriquement qu'il n'en sera rien et qu'ils subiront une écrasante défaite. Il annonce aussi qu'il sera lui-même assassiné par un khārijite. Il prédit enfin que son fils Ḥusayn sera tué à Karbalā (IV, 177).

En ce qui concerne les Banū 'Abbās, 'Alī, nous dit-on, prédit d'abord leur succès, faisant valoir que rien ne pourrait les empêcher d'imposer leur domination, quand bien même réussirait-on à liguer contre eux Arabes, Berbères, Persans et Turcs. Mais il annonce aussi la fin de leur royauté sous les coups que devait leur porter un souverain qui viendrait lui aussi des régions (le Khurāsān oriental) d'où eux-mêmes étaient partis pour leur marche victorieuse. « Ce souverain, prédit encore 'Alī, transmettra sa victoire à un homme de ma Famille qui dira la vérité et la mettra en pratique » (II, 177). « Or, continue al-Ḥillī, les choses se sont passées comme l'imām 'Alī les annonça. Hūlāgū est en effet venu des confins du Khurāsān d'où sortit la dynastie abbasside et où Abū Muslim lui prêta serment d'allégeance » (IV, 177).

Il est en vérité difficile de ne pas voir, dans cette prémonition et dans le commentaire dont al-Ḥillī l'accompagne, une allusion au ralliement du grand docteur imāmite aux Ilkhāns de Perse et d'Irak, et une allusion aussi à la confiance dont son maître Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī jouit auprès du conquérant de Bagdad. On ne peut manquer non plus d'y voir une condamnation indirecte mais évidente du califat abbasside du Caire, restauré par Baybars et dont le régime mamlūk avait, par un formalisme fort illusoire, cherché à faire le fondement de sa propre légitimité.

*La critique du kalām sunnite.* — La critique du califat des trois premiers Rāšidūn, des Omeyyades et des Abbassides se prolonge par de vives attaques contre la théologie dogmatique (*kalām*) du sunnisme. De ces attaques, fort nombreuses, nous ne retiendrons ici que quelques-unes des plus importantes ou des plus caractéristiques de la manière d'al-Ḥillī. Il s'agit de montrer que le sunnisme, aussi bien dans sa théodicée, son eschatologie ou sa prophétologie, se condamne, par ses contradictions internes ou ses absurdités, à une véritable auto-destruction. Les deux écoles alors prédominantes du sunnisme, l'acharisme et le hanbalisme, sont prises à partie, beaucoup plus dans une argumentation polémique et apologétique qu'avec le souci de reconstituer dans toute leur réalité historique les doctrines incriminées.

Ainsi les acharites sont présentés comme des associationnistes (*mušrik*) en raison de leur théorie des attributs divins (*ṣifāt*). Les attributs, comme cette école les conçoit, sont, nous assure al-Ḥillī, des hypostases (*qudamā'*) existant en même temps et à côté de Dieu, de toute éternité ; ces attributs, qui ne sont même pas des attributs de l'essence, sont des concepts (*ma'ānī*) dont l'existence est affirmée en même temps que celle de Dieu et extérieurement à lui. Dieu, loin d'être puissant et savant par son essence, l'est par une réalité qui s'ajoute à cette dernière. L'acharisme, conclut al-Ḥillī, s'est condamné lui-même par la voix d'un de ses plus illustres représentants, Faḥr al-Dīn al-Rāzī qui, en démontrant que les Chrétiens sont des associationnistes pour avoir cru à l'existence des trois hypostases, condamne à plus forte raison sa propre école qui a porté ce nombre à neuf (I, 234-237).

La critique des *ḥašwīya*, théologiens traditionalistes avant tout soucieux de s'en tenir au texte du Coran et du hadīth, est conduite avec une ironie hostile et en des termes qui laisseraient croire que leurs croyances sont partagées, sinon par l'immense majorité des sunnites, du moins par beaucoup d'entre eux. Dāwūd al-Zāhirī est cité comme le théoricien le plus représentatif de cet anthropomorphisme grossier reproché à l'ensemble des *ḥašwīya*. « L'Être que j'adore, lui fait-on dire, est un corps fait de chair et de sang, doué de membres et d'organes, avec un foie, des pieds, une langue, des yeux et des oreilles » (I, 238). Semblable affirmation paraît en vérité bien difficile à admettre, quand on songe qu'Ibn Ḥazm, le grand théoricien du zāhirisme, était partisan de la négation des attributs, quel que fût par ailleurs son attachement à la *sunna* (II, 251-252), et que le hanbalisme, de son côté, a toujours entendu concilier l'existence, en Dieu, d'une pluralité d'attributs avec le principe d'une transcendance divine inconnaissable en soi.

*Le nuzūl.* — La doctrine sunnite du *nuzūl*, de la « descente » de Dieu vers le monde de ses créatures, est elle aussi dénoncée comme incompatible avec les données de la révélation et les exigences du bon sens le plus élémentaire. « Notre Seigneur, dit le Prophète dans le célèbre hadith qui fonde le *nuzūl*, comme le traditionalisme le conçoit, descend vers le ciel le plus proche de la terre dans le dernier tiers de chaque nuit. Il dit alors : Qui m'invoque ? que je l'exauce ! Qui me demande quelque chose ? que je la lui donne ! Qui implore mon pardon ? que je le lui accorde ! » C'est à cette doctrine qu'al-Ḥillī s'en prend dans plusieurs passages de *Minhāġ*, en l'associant à diverses croyances qui avaient cours dans le soufisme ou l'Islām populaire, concernant la vue de Dieu en ce monde.

« Certains *ḥašwīya*, nous dit-il, croient que Dieu descend dans la nuit du jeudi au vendredi, sous la forme d'un jeune homme imberbe au beau visage, et monté sur un âne, au point que l'un d'eux, à Bagdad, avait mis sur sa terrasse de la paille et de l'orge pour l'âne de Dieu » (I, 261).

Une autre historiette, d'allure scabreuse, est rapportée dans le but évident de jeter le discrédit sur ces *ḥašwīya* naïfs et bornés. Un pieux dévot, qui est des leurs, voit un beau jeune homme qu'un terrassier accompagne. Ayant cru remarquer que le dévot avait regardé le jeune homme d'une manière équivoque, le terrassier lui amène ce dernier et lui propose de le lui laisser. Mais notre homme explique au terrassier que, s'il avait regardé avec tant d'insistance ce jeune homme, c'est parce qu'il pensait que Dieu devait descendre en ce monde sous la forme d'un beau jeune homme et qu'il avait cru que ce jeune homme pouvait être précisément Dieu. — Et le terrassier de répondre : « Je préfère encore mon métier à ton détachement des choses de ce monde (*zuhd*) accompagné d'une semblable croyance ! » (I, 261).

*Le Coran incréé.* — La théorie sunnite du Coran incréé, que ce soit celle du hanbalisme ou de l'acharisme, est aussi vivement prise à parti par al-Ḥillī qui se fonde sur le caractère illogique d'un discours qui s'adresserait à des êtres inexistantes (*ḥiṭāb al-ma'dūm*) pour soutenir qu'il est contraire à toute saine raison de considérer que le Coran, incréé par nature, puisse édicter, pour l'éternité à venir (*azal*), des ordres et des interdictions. Une comparaison permettra de préciser sa position, et c'est lui-même qui la fait.

« Supposons, nous dit-il, un homme qui n'a pas de serviteur et qui, venant s'asseoir en un lieu désert, dirait à un serviteur imaginaire : ô Sālim, lève-toi, ô Sālim, mange. — O Naġah, entre. On serait en droit de lui demander à qui

il s'adresse. Si cet homme répondait qu'il s'adresse à des serviteurs qu'il achètera dans vingt ans, on ne saurait manquer de le considérer comme un sot. Comment donc pourrait-on soutenir que Dieu puisse tenir de semblables discours valables pour toute l'éternité à venir ? » (II, 78-83).

*Le qadar.* — Mais la plupart des critiques d'al-Ḥillī, fortement influencé sur ce point par le mu'tazilisme, portent, dans le domaine du *tawḥīd*, sur le problème du libre arbitre (*qadar*).

Il s'efforce de montrer, par les conséquences qu'il tire de leur doctrine, que les sunnites, en faisant de Dieu le créateur de toutes les actions humaines, des bonnes comme des mauvaises, réduisent l'homme à un automate conscient et ruinent la valeur même de la religion.

La doctrine sunnite de la prédestination a pour première conséquence de réduire à néant la mission des prophètes (*nubūwa*) et de réfuter par avance les preuves dont ils pourraient se prévaloir. Ainsi, lorsque le Prophète vient demander à un infidèle (*kāfir*) de croire en son message, cet infidèle peut fort légitimement lui répondre : « Demande d'abord à Dieu qui t'envoie et dont tu dis qu'il est le Créateur de toutes choses, de créer en moi la foi » (II, 2).

Le sunnisme, en affirmant, comme il le fait, la toute-puissance divine, en arrive à nier l'existence en l'homme d'actes libres (*iḥtiyārīya*) ou plus exactement à ramener ces actes libres à des actes nécessaires (*iḍḍirārīya*). Or tout homme doué de la plus petite dose de raison peut affirmer, en toute certitude, qu'il est capable d'accomplir un certain nombre d'actes, mais que d'autres — comme par exemple le fait de s'envoler vers le ciel — lui sont impossibles. C'est en ce sens, nous rappelle al-Ḥillī que le mu'tazilite Abū l-Huḍayl al-'Allāf pouvait dire que l'âne de Bišr était plus raisonnable que son maître ; quand ce dernier le frappait pour lui faire sauter un ruisseau étroit, l'âne sautait, mais il se refusait à le faire quand Bišr le frappait pour l'obliger à franchir un ruisseau trop large (II, 16).

Bien d'autres déductions sont encore tirées de la doctrine sunnite de la prédestination, pour en montrer toutes les contradictions et les inconséquences. Nous n'en retiendrons que quelques-unes. L'infidèle, par le fait même de son infidélité, obéit à Dieu puisqu'en étant un infidèle, il fait ce que Dieu a voulu qu'il fit. Le Prophète, en lui ordonnant de croire, désobéit à Dieu en interdisant à un homme de faire ce que Dieu a, de toute éternité, voulu qu'il fit (II, 28).

Le sunnisme met Dieu en contradiction avec Lui-même. Dieu ordonne

à l'infidèle de croire, par la voix de son Prophète, mais, en même temps, Il ne veut pas que cet infidèle puisse croire ; Il lui interdit de désobéir et, dans le même temps, le contraint à la désobéissance. « Tout homme doué de raison, conclut al-Ḥillī, ne saurait manquer de considérer comme affligé de sottise quiconque ordonnerait ce qu'il ne veut pas et interdirait ce qu'il veut » (II, 34).

On déduira, de la doctrine sunnite, bien d'autres absurdités. Ainsi, on ne saurait, si on l'admet, accepter avec satisfaction (*riḍā*) les décisions divines comme la révélation et la raison en font le devoir. Si en effet l'infidélité résulte d'une décision sans appel de Dieu, il faut se déclarer satisfait de cette infidélité — conséquence dont l'évidente sottise condamne le principe (II, 40).

Le sunnisme, d'autre part, qui purifie (*lanzīh*) Satan (*Iblīs*) et les infidèles de toutes leurs turpitudes en les attribuant à Dieu, en arrive à cette autre inconséquence que l'on devra demander l'assistance de Satan pour se protéger de Dieu, contrairement au texte même de la parole divine qui ordonne « de chercher refuge en Dieu contre le démon maudit » (Coran, XVI, 100/98.) (II, 42).

Le sunnisme enfin, par sa théorie de la prédestination, non seulement ruine la confiance que l'on peut avoir dans la mission des prophètes (*nubūwa*), mais en arrive encore à saper le fondement des peines (*ḥudūd*) édictées par la Loi et de toute autorité politique (*siyāsa*). Si l'on part de cette idée que la fornication (*zinā*) et le vol qualifié (*sariqa*) résultent de la volonté et de la toute-puissance divines, l'autorité étatique (*sulṭān*) ne saurait avoir le droit de poursuivre et de châtier ceux qui se rendent coupables de semblables forfaits ; ce serait en effet chercher à détourner le fornicateur ou le voleur de l'objet même de la volonté divine et l'engager à aller contre cette volonté (II, 46). Ainsi achève de s'effondrer, par le jeu de ses contradictions et de ses absurdités, la doctrine sunnite qui se dissout d'elle-même dans son impuissance à construire un système cohérent de croyances, aussi bien dans le domaine de la théorie que de la pratique.

*La critique du fiqh sunnite.* — Cette critique du *kalām* va donc se prolonger par celle du *fiqh*, comme l'enseignent les quatre grandes écoles sunnites. C'est sur la théorie des fondements de la Loi (*uṣūl al-fiqh*) que portent d'abord, comme il se doit, les assauts d'al-Ḥillī. Le sunnisme est ainsi accusé d'avoir eu recours aux ressources toutes arbitraires du raisonnement analogique (*qiyās*) et du jugement personnel (*ra'y*).

« C'est ainsi, nous dit-on, que les sunnites en sont arrivés à déformer les statuts de la Loi et à suivre quatre écoles jurisprudentielles (*maḏāhib*) qui n'existaient pas à l'époque du Prophète ni à celle des Compagnons, alors que ces Compagnons (comprendons 'Alī et ses partisans) avaient clairement fait savoir, par des déclarations expresses (*nuṣūṣ*), qu'il fallait renoncer au raisonnement analogique (*qiyās*) dont Satan avait été le premier à user » (II, 89).

On pourrait s'attendre, après cette critique des *uṣūl al-fiqh*, à une étude détaillée des différents points sur lesquels le sunnisme a, comme al-Ḥillī le dit lui-même plus loin (II, 92-93), introduit dans la Loi des innovations condamnables aussi bien dans les domaines des pratiques cultuelles (*'ibādāt*) que dans celui des relations sociales (*mu'āmalāt*). La critique, à vrai dire, tourne court et les principaux exemples dont al-Ḥillī se sert pour illustrer sa thèse concernent beaucoup plus l'histoire du califat, comme nous l'avons précédemment analysé, à l'exception toutefois de deux allusions à la licéité du mariage temporaire (*mut'a*) et à la « friction des chaussures », point de rituel auquel les professions de foi sunnites et chiites accordent une importance considérable dans les lignes de clivage séparant les deux *credo*.

Cette critique du *fiqh* sunnite n'empêche cependant pas al-Ḥillī de considérer les quatre fondateurs d'écoles comme tributaires, dans leur formation, de l'imām 'Alī et de quelques-uns de ses successeurs. Abū Ḥanīfa et ses premiers grands disciples — Abū Yūsuf et Muḥammad al-Ṣaybānī — doivent leur connaissance du *fiqh* à l'imām Ğa'far. — Mālik, pour sa part, étudia sous la direction de Rabī'at al-Ra'y ; or Rabī'a s'était formé sous celle de 'Ikrima, lequel avait eu pour maître 'Abd Allāh b. 'Abbās, lui-même un élève de l'imām 'Alī. — Šāfi'ī était un disciple de Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ṣaybānī qui, par Abū Ḥanīfa, se rattachait directement à l'imām Ğa'far. — Aḥmad b. Ḥanbal, enfin, est présenté comme un simple disciple de Šāfi'ī (IV, 143-144).

A tous ces docteurs de la Loi dont le sunnisme s'honore, al-Ḥillī reproche enfin leur comportement social et leur vénalité. La plupart sont présentés comme des hommes dévorés d'ambition et avides de pouvoir temporel (*mulk*), que leur asservissement à la recherche des satisfactions matérielles entraîne à toutes sortes de désobéissances à Dieu (II, 134).

A beaucoup est adressé le reproche de pratiquer une politique de dissimulation et de double jeu. « C'est ainsi, nous dit al-Ḥillī, que nous avons souvent vu des gens qui, dans leur for intérieur (*bā'in*), adhéraient à la doctrine



imâmite mais qui se gardaient bien de montrer leurs véritables sentiments, en raison de leur attachement aux choses de ce monde et de leur amour du pouvoir » (II, 142).

Mettant à contribution son expérience personnelle, il évoque deux exemples sans les préciser davantage. Il s'agit d'abord d'un docteur hanbalite fort connu qui lui aurait confié avoir été au fond de son cœur un imâmite, mais avoir continué à enseigner la doctrine hanbalite par intérêt bien entendu. — Le second exemple est celui d'un docteur chafite non moins connu qui aurait demandé, avant de mourir, qu'on l'enterrât dans le mausolée de l'imâm Mūsā al-Kāzīm et que l'on confiât à un imâmite le soin de faire sur lui la prière des morts (II, 142).

Plus généralement cependant, al-Ḥillī reproche au sunnisme son fanatisme (*la'aṣṣub*) hargneux, donnant en exemple de cette étroitesse d'esprit l'attitude d'al-Māwardī et d'al-Ġazālī dans le chafisme, celle d'al-Zamaḥṣarī et d'al-Mārgīnānī dans le ḥanafisme (II, 143). A ce fanatisme haineux, il se plaît à opposer la largeur de vues des imâmites, leur esprit de tolérance et leur syncrétisme hospitalier.

*Le sens et la portée de la critique d'al-Ḥillī.* — De cette affirmation, sous la forme où elle nous est présentée, il est cependant permis de douter quelque peu. Comme il nous le dit lui-même, ce qu'al-Ḥillī veut, dans le *Minḥāġ al-karāma*, c'est montrer, en usant d'arguments rationnels et scripturaires, la supériorité éclatante de la doctrine des duodécimains. Car, « de toutes les doctrines (*maḏāhib*) que nous avons étudiées, nous dit-il, celle des imâmites est de beaucoup la plus juste, la plus véridique, la plus dépouillée de toute trace d'imperfection ou d'erreur, qu'il s'agisse de définir l'unité divine (*lawḥīd*), la notion de prophétisme (*nubūwa*) ou l'imāma ».

Pour y parvenir, il s'agit, non seulement de montrer, comme nous l'avons vu au cours de cette étude, que le sunnisme se condamne par ses contradictions, ses absurdités et ses inconséquences, mais de réaliser, face à ce sunnisme qu'il importe d'abattre, un véritable regroupement de la diaspora chiite et des autres sectes ou partis politico-religieux qui, pour d'autres raisons, portent au sunnisme, comme l'ont défini les jurisconsultes et les théologiens dogmatiques, une hostilité en quelque sorte traditionnelle. L'attitude accommodante d'al-Ḥillī à l'égard de diverses sectes chiites considérées comme extrémistes (*ġulāt*) et que l'imâmisme n'avait pas ménagées au cours de son histoire, suffirait à lui seul à porter témoignage de cette volonté, moins sans

doute de réconciliation que de regroupement tactique. S'il cite les nuṣayrīya, c'est pour souligner, au passage, la vénération qu'ils portent à l'imām 'Alī, tout en exprimant, sans sévérité particulière, le caractère excessif de cette vénération.

Les ismā'īliya sont parfois eux aussi mentionnés (II, 82 et 89), sans la moindre rigueur polémique, comme une secte partageant, avec les duodécimains, quelques-uns des mérites qui s'attachent à ces derniers.

Les mu'tazīla, dont diverses thèses, dans le domaine du *tawhīd* sont reprises, sont toujours ménagés. — Le soufisme est mis, pour sa part, en bonne place dans la personne de plusieurs de ses représentants, d'affinités alides plus ou moins prononcées, comme Abū Ḍarr (II, 174), Bišr al-Ḥāfī ou Šaqīq al-Balḥī, et surtout par le fait, comme nous l'avons précédemment indiqué, que l'imām 'Alī est présenté comme l'ancêtre commun, et reconnu par elles, de toutes les confréries mystiques. Il est bien difficile cependant de penser, à la lecture d'al-Ḥillī, que le soufisme puisse être compris comme un mouvement étroitement associé, dans sa structure même, à l'idéologie chiite.

Les *falāsifa* ne sont à aucun moment mentionnées — ce qui ne peut manquer de surprendre, quand on songe à la place que Naṣīr al-Ṭūsī, le grand maître d'al-Ḥillī, plusieurs fois et avantageusement cité dans le *Minhāğ al-karāma*, tient dans l'histoire de la *falsafa* en Islām. La formation d'al-Ḥillī, plus théologien (*mutakallim*) et jurisconsulte (*faqīh*) que véritable philosophe (*faylasūf; ḥakīm*) peut sans doute contribuer à expliquer ce silence. Mais on peut être aussi tenté de voir, dans cette attitude, une prudence voulue en un siècle où la *falsafa* venait de subir, tant en Orient qu'en Occident, de rudes assauts et était pour le moins fort contestée comme discipline qualifiée pour donner, de la religion musulmane, une formulation valable.

Dans le sunnisme lui-même, c'est à l'acharisme et au traditionalisme des *ḥašwīyya* que la critique du *Minhāğ al-karāma* s'en prend ; les autres écoles de théologie dogmatique dont le rôle fut cependant parfois décisif dans l'histoire de la pensée musulmane, sont pratiquement ignorées, à l'exception des karrāmīya (I, 262) qui conservaient encore des partisans et qui, par leur théorie de l'imāmat, admettant simultanément la légitimité du califat de 'Alī et de Mu'āwīya, restaient quelque peu menaçants. Il est en effet bien caractéristique de constater que ce problème de l'imāmat, comme le titre complet du *Minhāğ* au demeurant le souligne, constitue le thème central auquel viennent se subordonner toutes les discussions concernant le *tawhīd* et la *nubūwa*. L'imāmisme ne saurait certes se réduire à une doctrine politique,

mais, comme le mu'tazilisme, l'ismaélisme, le sunnisme et, pourrait-on dire, toutes les autres grandes sectes musulmanes, c'est aussi un système politique. Perdre de vue cette réalité fondamentale, ce serait s'interdire de le bien comprendre dans sa structure intime et sa signification historique. Ce serait aussi se mal placer pour ouvrir l'inévitable dialogue entre toutes les sectes qui se partagent l'Islâm et qui se sont si souvent heurtées, plus soucieuses de remporter un succès dialectique que de conjuguer leurs efforts pour rechercher ensemble le sens profond du message que leur a légué leur commun fondateur.

---